

ابن تومرت وتجديد الفكر الإسلامي

الحسين بولقطيب

تقديم:

إن الثورة السياسية والعقدية التي أنجزها محمد بن تومرت، ومن ورائه المصامدة⁽¹⁾ خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، بما حملته من مستجدات وما أسفرت عنه من جدل سياسي وكلامي جعلت المؤرخين والدارسين يختلفون في تقييم شخصية هذا الداعية. فبينما رفعه بعضهم إلى درجة قرية من القداسة⁽²⁾، فوصفه بأنه الإمام المعصوم والمهدي المعلوم، أنزله البعض الآخر إلى درجة الشعوذة والاحتيال⁽³⁾. على أن هذا الاختلاف في تقييم شخصيته، لا يعود إلى تباين المواقف من الثورة الموحدية التي كان عقلها المدير وواضع أسسها المذهبية، ولكنه أيضا يستمد وجوده من بعض عناصر تكوينه الشخصي. ذلك أن بعض تلك العناصر يكتنفها من الغموض ما يجعل الدارس يصاب بالحيرة، فإذا همَّ بالخط من قيمته اصطدم ببعض الجوانب التي تستحق الإعجاب، وإذا هم بتقديره واجهته بعض العيوب والسلبيات.

ومهما يكن، فإن آراء المؤرخين والدارسين عموماً حول ابن تومرت امتازت بالتباين والاختلاف. وأول نقطة يبدو فيها هذا التباين واضحاً هي نسبه. فهل ينتمي ابن تومرت حقاً إلى ذرية الرسول ﷺ، أم أنّ هذا الانتماء الذي تحدثت عنه بعض المصادر لم يكن سوى سند ارتكز عليه هذا الداعية لجلب الأنصار وإنجاح الدعوة؟

(1) مصمودة أو المصامدة التي اعتمد عليها ابن تومرت في صراعه المذهبي والسياسي والعسكري ضد الدولة المرابطية.

(2) ابن القطان: «نظم الجمان» تحقيق محمد علي مكي، الرباط، بدون تاريخ ص 74.

(3) ابن أبي زرع: «روض القرطاس»، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971، ص 182.

وعلى أية حال، فإن أنصار ابن تومرت لا يعارضون في انتسابه إلى النبي ﷺ، بل هم يؤمنون بمهدويته، والنسبة النبوية شرط أساسي في المهدي المنتظر كما تذهب إلى ذلك الشيعة. ومن هنا نرى أن المؤرخين الذين نشأوا في كنف الدعوة الموحدية، أو الذين تشبعوا بمبادئها يؤكدون هذا النسب الشريف. ويأتي على رأس هؤلاء أبو بكر الصنهاجي المكنى بالبيدق⁽¹⁾ وابن القطان⁽²⁾. في حين عمد ابن أبي زرع⁽³⁾، الذي نشأ في كنف الدولة المرينية إلى الارتياح في صحة هذا النسب.

أما المؤرخون الشرقيون، فإنهم لم يشكوا في النسبة العلوية لابن تومرت. فابن الأثير يؤكد لها في قوله: « كان ابتداء أمر المهدي أبي عبد الله محمد بن عبد الله العلوي الحسني ... »⁽⁴⁾، وهو نفس النهج الذي سار عليه النويري⁽⁵⁾. بل إن ابن الأثير يتتبع الملابس التاريخية، التي أوصلت النسب العلوي إلى قبيلة هرغة ببلاد المصامدة (جبال الأطلس الكبير)⁽⁶⁾. ثم إن ابن خلدون فضح صراحة المتحاملين على ابن تومرت، ويُنسب سبب هذا التحامل، الذي يرجع في رأيه إلى الحقد والحسد اللذين استوليا على قلوب خصومه، خاصة منهم فقهاء المالكية بتفوقه عليهم في أمور العلم والفتيا والدين. يقول ابن خلدون: « ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الغائلة ما يتناولها ضعفه الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين، ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله، وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه في أهل البيت »⁽⁷⁾.

(1) أبو بكر (البيدق) « المقتبس من كتاب الأنساب »، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971، ص 12.

(2) ابن القطان، م.س. 34.

(3) ابن أبي زرع، م.س. ص 182.

(4) ابن الأثير (أبو الحسن): « الكامل في التاريخ » دار صادر ودار بيروت، 1966، ج 10 ص 569.

(5) النويري (شهاب الدين): « نهاية الأرب في فنون الأدب »، تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1985، ص 395.

(6) ابن الأثير: م.س. ص 569.

(7) ابن خلدون (عبد الرحمن): « المقدمة »، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الفكر، بدون تاريخ، ص 26.

I. رحلة ابن تومرت العلمية إلى المشرق:

لم يفصح المؤرخون التقليديون عن مرحلة دراسة ابن تومرت الأولى. فالبيدق تلميذه، الملتزم بخدمته، لم يشر إلى دراسة أستاذه الأولى في كتابه « أخبار المهدي بن تومرت ». وحتى المراكشي، الذي يعتبر كتابه « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » مصدراً أصيلاً من مصادر تاريخ الموحدين، نجده قد أغفل بدوره دراسة ابن تومرت الأولى إغفالا تاماً. والمعلومات الضئيلة التي أوردها ابن القطان لا تكفي لتكوين تصور عام عن طبيعة هذه الدراسة. فقد أشار إلى أن ابن تومرت بدأ حياته العلمية كباقي الطلاب في العصر الوسيط بالدراسة في الكتاب، حيث حفظ القرآن وتعلم الكتابة. ويبدو أنه كان مواظباً، إذ كان هو أول من يسبق إلى إيقاد الضوء بالمسجد، حتى لقبه أفراد قريته بالشعلة (أسافو)⁽¹⁾.

وكيفما كان الحال، فإن مجلّ المصادر قد أعار الانتباه إلى الجانب المشرقي من دراسة ابن تومرت. ونحن لا يداخلنا شك في أن ابن تومرت كان يعلم أن الاكتفاء بما يُدرّس في المغرب لن يجعل منه عالماً ذا شأن. وهكذا، قرر أن يسافر إلى المشرق، الذي كان بالنسبة لأهل المغرب عامة محط آمال الراغبين في الاستزادة من العلم، التواقين إلى التبحر فيه. فالمشرق في تلك الفترة كان يتوفر على عواصم علمية ذات شهرة فائقة كبغداد، ودمشق، والمدينة وغيرها. وكان المغاربة ينظرون إلى هذه الرحلات نظرة خاصة، إذ كانت تعد عنصراً مهماً في تكوين الشخصية العلمية، وفي اكتساب الهبة والاحترام⁽²⁾ غير أن سؤالاً محيراً يواجهنا بخصوص هذه الرحلة. فهل كان هدف ابن تومرت من وراء رحلته هذه مجرد التبحر في العلم، أم أنه كان لها هدف ثان؟

تبقى رواية ابن القطان - فيما نعلم - الرواية الوحيدة، التي أشارت إلى الهدف البعيد لهذه الرحلة. فقد روى أن أعيان هرغة (قبيلته الأصلية) هم الذين طلبوا من ابن تومرت السفر إلى الشرق من أجل استكمال التكوين الديني والثقافي، حتى يتسنى له استخدام المعارف المكتسبة هناك لإنهاء الحكم المرابطي الذي كان المصامدة يخضعون له آنذاك. يقول ابن القطان: « كان عام 501هـ/ 1107م عاهده فيها أهل التحقيق من

(1) ابن القطان: م.س. ص 37، 38.

(2) النجار (عبد المجيد): « المهدي بن تومرت » ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 63.

العارفين به رضي الله عنه، وبايعوه بيعة سر» (1).

وإذا صحت هذه الرواية، فإن سفر ابن تومرت كان مشروطاً منذ البداية باكتساب ثقافة دينية تؤهله لمناوأة الفكر والثقافة السائدين. ومن هنا نفهم لماذا هاجم المذهب المالكي بكل تلك الحدة، كما نفهم مجموعة الاتهامات التي وجهها للأمرء المرابطين. كما بإمكاننا - معتمدين دائماً على نفس الرواية - أن نرفض الروايات التي تذهب إلى أن فكرة تأسيس دولة للمصامدة لم تظهر لدى ابن تومرت، إلا بعد الأحداث التي وقعت له مع السلطان المرابطي علي بن يوسف بمسجد مراكش، أو التي تقول ببروز هذه الفكرة بعد عودته من المشرق، واستقراره بين عشيرته وتكاثر المعجبين به (2).

إن واقع الدعوة الموحدية يبيّن أن ابن تومرت كان على دراية تامة بالواقع المغربي. فهو كان يعرف أن تغيير هذا الواقع يستلزم أولاً التسلح باتجاه فقهي وسياسي مناقض لاتجاه دولة المرابطين. فأغلبية المصادر تؤكد أن إمام الموحدين استطاع في رحلته العلمية التي استغرقت حوالي الأربع عشرة سنة أن يطلع على كل المذاهب الفقهية لعصره، وأن يختار منها مزيجاً من الأفكار يتمكن بواسطته من صياغة مذهب جديد سماه مذهب التوحيد.

II. شيوخ ابن تومرت:

أوردت المصادر التاريخية إبان حديثها عن الرحلة العلمية التي قام بها ابن تومرت إلى المشرق أسماء عدد من العلماء الذين تلقى تعليمه على أيديهم. غير أن بعض هؤلاء يحتمل أن لا يكون قد التقى بهم فعلياً، ويأتي على رأسهم الامام الغزالي.

وقد ناقشت الدراسات الحديثة بإسهاب قصة لقاء ابن تومرت بالغزالي. فمنها من قبلته ومنها من رفضته، واعتبرته مجرد دعاية توخى منها أنصاره إضفاء هالة من العلم والقداسة على زعيمهم بجعله تلميذاً لأشهر علماء الإسلام آنذاك. وأهمية هذا اللقاء في الكتابات الرسمية وشبه الرسمية لا تخفى على دارس التاريخ، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن الغزالي هو الذي أعطى المشروع الديني لابن تومرت لمحاربة المرابطين. ونظراً

(1) ابن القطان: م.س. ص 5.

(2) النجار: م.س. ص 109.

للطابع الدعائي الذي اتخذته هذه القصة، فإن بعض المؤلفين القدامى، وكثيراً من المحدثين قد ارتابوا في أن يكون هذا اللقاء قد تم بالفعل⁽¹⁾.

ويذكر المقرئ في « نفحه » أن أبا بكر بن العربي كان برفقة ابن تومرت بالمشرق، وهو الأمر الذي حدا بعبد المؤمن أثناء استقباله للوفد المباع من أهل الأندلس إلى سؤال ابن العربي عن صحة لقائه بابن تومرت في مجلس الإمام أبي حامد الغزالي، فأجابه ابن العربي « لم ألقه، وإنما سمعت به، وأن الشيخ كان يقول لا بد من ظهوره »⁽²⁾.

إن سؤال عبد المؤمن وإجابة ابن العربي يحملان أكثر من دلالة. فسؤال عبد المؤمن يمكن أن نستنتج منه أن الإشاعات القائلة بعدم التقاء ابن تومرت بالغزالي ظهرت منذ فترة مبكرة، وهو السبب الذي جعل عبد المؤمن بن علي نفسه يحاول التأكد من صحة أو زيف هذا اللقاء. أما إجابة ابن العربي فقد جاءت لتلقي الضوء على جانب من هذه القضية، إلا أنها في الوقت نفسه ساهمت في تعقيد جانبها الآخر. فابن العربي يؤكد من جانب أنه لم يلتق بابن تومرت في مجلس الإمام الغزالي، وهو اعتراف يمكن أن يؤخذ من طرف المتشككين كدليل على بطلان قصة اللقاء. إلا أنه من جانب ثان يؤكد بأنه سمع الغزالي يقول بحتمية ظهوره. فهل نقبل الشطر الأول من الرواية باعتباره الصحيح، ونرفض الشطر الثاني، منطلقين من أن ابن العربي كان مضطراً بعد نفيه لقضية التقائه بابن تومرت أن يجبر خاطر عبد المؤمن بقوله إن الغزالي كان يعرفه وينتظر خروجه بالمغرب؟

وإذا نحن تركنا المصادر جانباً، وانتقلنا لتفحص موقف المؤرخين المحدثين من هذه القضية. فإننا سنجد لديهم تنوعاً في الرؤى، واختلافاً في المنطلقات. فمنهم من اعتمد على تحليل نص معين لينفي أو يشكك على الأقل في اللقاء، ومنهم من نفاه اعتماداً على تتبع تنقلات الغزالي⁽³⁾.

(1) من الإنصاف القول بأن أغلب المؤرخين اعتبروا قصة اللقاء صحيحة، ومن هؤلاء: ابن عذاري، وصاحب « الحلل الموشية »، والنوري، وابن قنفذ، وابن خلكان، والونشريسي، والعباس بن إبراهيم. ويأتي على رأس الذين نفوها: ابن الأثير، بينما شكك المراكشي في احتمال حدوث اللقاء.

(2) المقرئ (أحمد) : « نفح الطيب »، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج 2، ص 27.

(3) يأتي كولدزيهير على رأس المؤلفين الأجانب الذين ناقشوا بإسهاب، واعتماداً على حجج تاريخية قضية اللقاء بين ابن تومرت والغزالي. راجع: Goldziher (I): "le livre de Mohammad Ibn Toumert" Alger 1903, pp. 6-10.

ومهما يكن، فإن أغلب المصادر تتفق على أن ابن تومرت درس على القاضي ابن حمدين والإمام أبي عبد الله الحضرمي بالأندلس. ومن ميناء المرية استقلّ مركباً في اتجاه الإسكندرية، حيث اجتمع بأبي بكر الطرطوشي. ومن مصر إلى العراق حيث قرأ على يد الكيا الهراسي. إلا أن ابن قنفذ ينفرد برواية مرور المهدي بإفريقية إبان توجهه إلى الشرق حيث درس بها على الإمام أبي عبد الله المازري⁽¹⁾.

III. العودة من المشرق وإنزال الفكر إلى الواقع:

إن حصيلة العلم النظري الذي استوعبه في المشرق لم تبق مجرد صورة ذهنية، بل إنه أنزلها إلى حيز الواقع لاختبار فعاليتها. فالواقع هو المحك الأساسي لكل تجربة نظرية. وقد كانت هذه الرحلة الفرصة المهمة التي وضع فيها ابن تومرت مواهبه العلمية والخطابية موضع التجربة. إذ انطلق من حين خروجه إلى حين وصوله بغير المنكر لدى العامة والأمراء على السواء وقد تعرض بسبب قيامه بهذا العمل لعدة صعوبات كالطرد والإهانة، أو الضرب في بعض الأحيان. وسيكون لهذه الأحداث تأثير بالغ على مشروعاته المستقبلية⁽²⁾. فهل يجب الاعتقاد حقاً بأن ابن تومرت اتخذ منذ هذا الوقت صفة شيخ لمدرسة جديدة؟ وهل كانت دعوته قد اتضحت في ذهنه لدرجة رأى معها ضرورة تنفيذها وتطبيقها؟

ولم يتوقف ابن تومرت خلال رحلة عودته من المشرق في اتجاه مسقط رأسه عن تطبيق المبدأ الإسلامي الشهير: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي مدينة مراكش، عاصمة المرابطين، يصل إلى ذروة السخط على الوضع القائم. فقد اعترض طريق أخت أمير المسلمين علي بن يوسف صحبة مجموعة من جواريتها، وأسقطها من ظهر دابتها لإنكاره عليها عدم ستر وجهها⁽³⁾. وقد تطلب هذا الحادث استدعاءه من طرف الأمير المرابطي لاستفساره عن سبب إقدامه على هذا العمل. وتمت المقابلة في المسجد بعد صلاة الجمعة. ومما لوحظ على ابن تومرت رفضه أداء التحية للأمر، بل إنه زاد على

(1) ابن قنفذ (أبو العباس): «الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية»، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1968، ص 100.

(2) عبد المجيد النجار: م.س. ص 85.

(3) التويري: م.س. ص 397.

ذلك بتماديه في تعنته، حينما أدلى بمجموعة من الملاحظات حول موقف الدولة من تطبيق الشرع الإسلامي، وممارسات السكان المنافية لقواعده. ومن المؤكد أنه انتظر إلى حين الانتهاء من الصلاة ليعود من جديد لمناقشة الفقهاء، الذين تفوق عليهم وأفحمهم. فالفقهاء المرابطون لم يألوا مثل هذه المناقشات التي تنهل من غير معين المذهب المالكي السني.

لقد كان فقهاء الدولة المرابطية يشعرون بمدى خطورة منطلقات ابن تومرت. فتطبيقها سيؤدي لا محالة إلى التقليل من نفوذهم وحظوتهم وهم الذين كونوا كما يرى ذلك أحد الباحثين المحدثين (بيروقراطية كهنوتية) خصت نفسها بامتيازات السيطرة والاستئثار⁽¹⁾. يبدو إذن، أن ابن تومرت كان على بينة من الوضع الديني السائد عند بداية القرن السادس الهجري. وبذلك دعا إلى شق عصا الطاعة على المرابطين، لأنهم في نظره لم يعودوا يستحقون ولاية الأمر على المسلمين. إذ لا ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿وَأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم﴾. ولهذا السبب بالذات يتحتم الخروج عليهم، وجهادهم بتهمة الكفر والتجسيم، وإنكار الحق، ويستشهد في ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ، وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلَظَةً﴾. فالمرابطون كفار كما صوّرهم ابن تومرت، على الموحدين أن يحاربوهم بالسيف⁽²⁾. فهل كان المرابطون فعلاً كفاراً؟ لا جدال في أنّ حكم ابن تومرت هذا يدخل في باب التحريض والسجال الكلامي، ولا يرتبط بالواقع التاريخي. إذ لم يكن الهدف من ورائه الطعن في مشروعية الحكم المرابطي.

لقد كان ابن تومرت يعرف طبيعة التكوين السياسي والإيديولوجي للدولة التي رغب في إسقاطها. فدولة المرابطين اعتمدت على المذهب المالكي السني وعلى فقهاء الذين لعبوا دور إيديولوجي الدولة. وباعتبار أهمية المذهب في تأسيس الدولة خلال العصر الوسيط، فإن الحل الأنجح لإسقاطها يجب أن يتوجه إلى بنية هذا المذهب لمحاولة تأزيمه، وإظهار فقره وعدم مساهمته للمستجدات التي تطرأ على المجتمع. والسلاح الفعال في مثل هذه الحالات هو سلاح العلم والجدل الكلامي.

(1) زبير (محمد): «الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت» مجلة المناهل، العدد 24، 1982، ص 120.

(2) علام (عبد الله): «الدولة الموحدية بالمغرب» دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 72.

على أن إيصال مذهب جديد إلى العامة وتقريبه من أذهانهم يصطدم بعدة عراقيل وصعوبات في بيئة كالبينة المغربية ذات البنية السوسولوجية البربرية. وقد كان على ابن تومرت لهذا السبب بالذات أن يراعي معطيات البيئة المحلية في كتاباته. فأفراد عصبية لا يستطيعون استيعاب العلوم الشرعية كما هي واردة في كتب العلماء. ولذلك وجدناه يبادر إلى استغلال لغتهم الأصلية في التأليف خاصة في التوحيد. وقد أوضح ابن أبي زرع مرتبة كتاب « المرشدة في التوحيد » عند المصامدة في قوله: « فصار هذا التوحيد عند المصامدة كالقرآن العزيز »⁽¹⁾. وهذا الكتاب يتضمن تعاليم في العقيدة إلى جانب تعاليم أخرى في الأخلاق والشرائع. وهذه التعاليم هي، بلا شك، الأسس التي كان ابن تومرت يعتزم بناء المجتمع عليها، سواء في مجال التصور العقدي، أم في مجال الممارسة الاجتماعية.

وحتى ييسر على مواطنيه فهم هذا الكتاب واستيعابه، فقد قسمه إلى سبعة أقسام تبعاً لأيام الأسبوع. وفرض عليهم قراءة قسم واحد كل يوم عقب صلاة الصبح، وبعد صلاة المغرب إثر الانتهاء من قراءة حزب من القرآن الكريم. ويروي ابن أبي زرع أن طائفة من المصامدة، صعب عليهم حفظ أم القرآن لعجمتهم، فعدد كلماتها « وسمى بكل كلمة منها رجلاً، ثم أجلسهم الواحد بجوار الآخر، فقال للأول منهم: إسمك الحمد لله، والثاني رب، وهكذا، حتى آخر كلمات السورة »⁽²⁾. كما أشرف على تعليمهم بنفسه، مستعيناً ببعض النابهين من أصحابه في هذه المهمة. وقسم المتعلمين إلى مجموعات تحتوي كل واحدة على عشرة أشخاص عليهم نقيب يعينهم على التعليم.

إن هذه القدرة الفائقة على التنظيم جعلت دعوة ابن تومرت تؤثر تأثيراً كبيراً على تفكير برابرة مصمودة. وبالتأكيد، فإنها قامت بدور كبير فيما أحرزه من نجاح. فالأفكار التي دافع عنها، وروّجها أدت إلى خلق مجتمع إسلامي جديد كان هو إمامه. من هذا المنطلق نفهم لماذا لم يتخذ لقب الخليفة. فاتخاذ هذا اللقب سيجعله تابعاً لأحد المذاهب المعروفة. ولأنه كان يعتبر مذهبه مساوياً - إن لم نقل يفوق - لتلك المذاهب، فإن اتخاذ لقب الإمام هو الأنسب في مثل هذه الحالة. وهكذا فقد اعتبر ابن تومرت نفسه مؤسساً

(1) ابن أبي زرع: م.س. ص 177.

(2) ابن أبي زرع: ن.م. ص 183.

لإسلام بربري يختلف عن الإسلام المشرقي. على أن تلميذه عبد المؤمن، أول ملوك دولة الموحدين، سيعمل على حل هذه الإشكالية عندما سيتخذ لقب الخليفة. ولقب الخليفة الذي اتخذه عبد المؤمن لا يعني خليفة النبي ﷺ، بل يعني خليفة المهدي⁽¹⁾.

وقد استطاع إسلام ابن تومرت أن ينتشر في كل أرجاء الغرب الإسلامي بسبب قوة الموحدين، بل إن صدهاء وصل إلى المشرق نفسه، ويكفي للتدليل على ذلك أن نذكر استنجد السلطان صلاح الدين الأيوبي بالخليفة الموحي يعقوب المنصور لرد الزحف الصليبي الأوروبي⁽²⁾.

IV. طبيعة العقيدة الموحدية:

لن نجد وصفاً أدق لمستوى ابن تومرت العلمي بعد عودته من رحلته المشرقية أفضل من ذلك الذي أورده ابن خلدون في قوله: « وانطوى هذا الإمام راجعاً إلى المغرب بحرراً متفجراً من العلم وشهاباً واريماً من الدين »⁽³⁾.

وإذا نحن حاولنا فهم طبيعة المذهب الذي طرحه ابن تومرت على الساحة الشرعية والعقدية بالغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، فإن ذلك لن يتأتى إلا إذا وضعنا في الحسبان بأنّ الدعاية الشيعية الباطنية كانت لا تزال حتى هذه الفترة قوية، وذلك على الرغم من تراجع النفوذ الفاطمي في مصر، وأن حركة التوحيد كانت يطغى عليها بعض الجوانب الهامشية كالتطهير النسكي المبني على دراسة الحديث، والحركة الكلامية التي تتوخى تهذيب بعض قضايا الأشعرية، وداخل هذا الإطار يمكن إدراج مساهمات كل من الباقلاني (- 403هـ / 1103م)، وابن حزم (- 456هـ / 1064م) والغزالي (505هـ / 1112م). وهكذا، سيعمل ابن تومرت بدوره على إعداد تركيب شخصي موجه في أساسه إلى الطائفة التي ينتمي إليها⁽⁴⁾.

لقد توصل الجابري في البحث الذي أنجزه عن أصول الثورة التجديدية لابن رشد،

Bellaire (M), (L'Islam et le Maroc), Paris 1925, p 16 (1)

Ibid, p. 16 (2)

(3) ابن خلدون (عبد الرحمن): « العبر وديوان المبتدأ والخبر » ج 6. تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت،

1981، ص 302.

(4) النجار: م.س. ص 109.

إلى أن ابن تومرت مهدي الموحدين قد شنَّ بالغرب الإسلامي ثورةً ثقافيةً كبرى ساهمت في بلورة ثقافة إسلامية مغربية متميزة إشكالياً ومفاهيمياً ومنهجياً عن الثقافة الإسلامية بالشرق⁽¹⁾. ولمعرفة ما أسداه ابن تومرت للمغاربة يكفي أن نورد شهادة ابن رشد الحفيد في حقه، وفي حق الموحدين عامة. فقد سجل ابن رشد أن الموحدين تمكنوا من إيصال الشعوب الخاضعة لهم إلى معرفة الله بطرق سهلة تسمو عن التقليد الآلي، دون أن تصل أيضاً إلى مرتبة المتكلمين. فهم بينوا للنخبة ضرورة استخدام الجدل الكلامي من أجل ترسيخ مبادئ الشريعة⁽²⁾.

إن الجدل الكلامي الذي خاضه ابن تومرت مع الفقهاء المالكيين كان القصد من ورائه محاولة إقناعهم بأن الأحكام العامة يجب استخلاصها من المصادر الموضوعية وهي: القرآن، والسنة، وإجماع فقهاء الأمة. ومع ذلك، فإنه كان يعلم أنهم لن يتبعوه. أوليسوا هم الذين كانوا وراء حادثة إحراق كتاب « إحياء علوم الدين » للإمام الغزالي؟

إن قرار إحراق هذا الكتاب القيم لا يمكن فصله عن مناداته بالرجوع إلى تلك المصادر في الأمور الشرعية. على أن ابن تومرت استغل حادثة الإحراق استغلالاً أسطورياً، فقد رسخ في أذهان العامة أن دولة المرابطين لم تسقط نتيجة الخلل الذي تسرب إلى بنياتها الاقتصادية والاجتماعية، وإنما سقطت كرد فعل إلهي على الذنب الذي اقترفه المرابطون في حق فكر فقيه معروف كالغزالي. وقد عبّر المؤرخ الموحدي ابن القطان عن تصور أسباب هذا السقوط في فكر العامة في القول التالي: « وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم، الذي ما ألف مثله سبباً لزوال ملكهم، وانتشار سلكهم، واستئصال شأفتهم »⁽³⁾.

1. ابن تومرت والفكر الظاهري:

اختلفت آراء المؤرخين قديماً وحديثاً حول موقف الموحدين من كتب الفروع عندما صادروها، وأمروا بإحراقها ونبذها. فالبعض منهم رأى بأنهم أرادوا الرجوع بالناس إلى

(1) الصري (عبد الواحد): « مدخل لدراسة كتاب أعز ما يطلب »، مجلة كلية الآداب بتطوان، السنة 1، العدد 1، ص 69.

(2) Goldziher: op. cit. p. 81

(3) ابن القطان: م.س. ص 16.

العمل بالكتاب والسنة، بينما رأى البعض الآخر، بأن غرضهم كان هو القضاء على مذهب مالك، وحمل الفقهاء بالقوة على مذهب ابن حزم الظاهري. وقد برز هذا التوجه في عهد عبد المؤمن على الخصوص. وعلى الرغم من أن طلب العودة إلى المذهب الحزمي لم يعلنه عبد المؤمن صراحةً - فيما نعلم - فإن مناقشته مع الفقهاء في بعض الأمور تبين أنه يتبنى آراء ابن حزم⁽¹⁾.

وإذا كان شارل أندريه جوليان لم يحسم في تأثير ابن تومرت بآراء ابن حزم، فإنه مع ذلك يؤكد أن الفقيهين يلتقيان في جملة من المسائل. فهما يؤمنان بالرأي مع الاعتماد على القرآن والسنة والإجماع⁽²⁾. أما كولدزيهر، فإنه حسم في الأمر بإعلانه أن ابن تومرت لا بد أن يكون قد اطلع على كتابات ابن حزم وتأثر بها. فالتطابق واضح بين أفكارهما في مسائل صفات الله وعلل الشرائع، ونقد الأشاعرة، وأخذهما بالظاهر في كثير من المسائل الفقهية⁽³⁾. ويستند كولدزيهر في رأيه هذا على ما قام به الخليفة الموحيدي أبو يعقوب يوسف من إحراق لكتب المذهب المالكي، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد وغيرها.

وقد أورد مؤرخ الدعوة الموحدية، المراكشي، نصاً أصبح مشهوراً، يذكر فيه مقاصد الخليفة أبي يعقوب يوسف من وراء إحراق كتب مذهب مالك، فقال: « كان قصده في الجملة محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلا أنهما لم يظهرا »⁽⁴⁾. ومع تسليم كولدزيهر بتأثير ابن تومرت بابن حزم، فإنه مع ذلك يعترف ببعض الفروقات بينهما. فابن تومرت - في نظره - كان عقلياً في الوقت الذي كان فيه ابن حزم حسياً ظاهرياً. وهكذا، فابن تومرت - حسب كولدزيهر دائماً - تأثر بابن حزم في ميدان الفقه، إلا أنه لم يتبن آراءه في ميدان التوحيد⁽⁵⁾.

(1) أعراب (سعيد): « موقف الموحدين من كتب الفروع » مجلة دعوة الحق، العدد 249، يونيو 1985 ص 28.

(2) Julien (CH. A): (Histoire de l'Afrique du Nord). Paris 1978, p.92

(3) Goldziher: op. cit, p.53

(4) المراكشي (عبد الواحد): « المعجب في تلخيص أخبار المغرب », تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، ط7، الدار البيضاء، 1976، ص 401.

(5) Goldziher: op. cit. p. 54

على أن تأصل المذهب المالكي في نفوس فقهاء المغرب أدى إلى نشوب صراع فقهي كانت له نتائج سياسية خطيرة. فرغم سقوط السلطة السياسية المساندة للمذهب المالكي (دولة المرابطين)، فإنه لم ينهر نهائياً وإن كان، والحق يقال، قد شهد بعض التراجع. فهذا القاضي عياض السبتي الشهير يرفض مبايعة عبد المؤمن بن علي أول خلفاء الموحدين، معترفاً بالتبعية الروحية لبقايا المرابطين بالأندلس. وهو ما عناه صاحب « روض القرطاس » في قوله: « وركب القاضي عياض إلى يحيى بن علي المسوفي المعروف بابن غانية، وكان معتصماً بقرطبة، متمسكاً بدعوة المرابطين، فلقيه، وأدى له البيعة » (1).

2. أثر الفكر الشيعي في المذهب التومرتي:

لا جدال في أن ابن تومرت قد استفاد من المناقشات المذهبية، التي كان المشرق الإسلامي مسرحاً لها خلال إقامته به. وقد عمل على نقلها إلى ربوع الأطلس الكبير قصد إحداث التغيير المنشود، وهو العمل الذي طبقه بطريقة ذكية، كان من نتائجها تجاوز الخصومات القبلية التي كانت تهيم على الحياة السياسية والاجتماعية لقبائل عصبته.

ومن بين المذاهب المشرقية التي نهل ابن تومرت من معينها، يبرز المذهب الشيعي، الذي اقتبس منه فكرة المهديّة، لاستخدامها كسلاح فعال لفرض آرائه. فالقول بهذه الفكرة هو الذي أغرى كثيراً من الباحثين المحدثين باعتبار ابن تومرت شيعياً. صحيح أن حركة ابن تومرت كانت الثانية من نوعها في المغرب الإسلامي في قولها بالإمام المعصوم بعد الحركة الفاطمية في إفريقيا، والتي كان زعيمها الروحي، وأول خلفائها عبيد الله ينسج كذلك بثوب المهدي المنتظر. غير أن اقتباس فكرة واحدة من مذهب متكامل، لا يمكن في نظرنا أن يقوم كدليل قاطع على شيعية مهدي الموحدين.

فالقول بعصمة الإمام على رأي الشيعة الإمامية (2) تقابله في المذهب التومرتي اختلافات جوهرية عن هذه الفرقة، وعن بقية الفرق الشيعية الأخرى. فإذا كان الشيعة يرفضون الأحاديث المروية عن عائشة بسبب موقفها من علي بن أبي طالب، فإن ابن

(1) ابن أبي زرع: م.س. ص 191.

(2) ابن خلدون: « العبر » ج 6، ص 302.

تومرت يستشهد بالأحاديث المروية عنها، وكذلك الأحاديث المروية عن أهل المدينة (1). كذلك نجده عند حديثه عن الإمامة وتسلسلها بعد النبي ﷺ قد امتدح على عكس الشيعة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان، وهو ما يرفضه الشيعة باستثناء فرقة الزيدية، التي ذهبت إلى جواز خلافة المفضول مع وجود الأفضل. يقول ابن تومرت شارحاً هذه القضية: «فتوفي (أي النبي) وهو عنهم راضٍ، ثم الأمر كذلك حتى انقضت خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ، ثم بدت بعد ذلك أفراق، وأهواء، ونزاع، واختلاف، وقلوب منكرة، وشح مطاع، وهوى متبع، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، وأي سمع، وأي طاعة مع الإعجاب والاتفاق والاجتماع يكون مع الاختلاف والنزاع، وأي دين يكون مع الهوى المتبع» (2).

مما تقدم نستطيع القول، بأن ابن تومرت قد اقتبس فكرة الإمام المعصوم من التراث الشيعي، دون أن يعني ذلك أنه كان شيعياً، فقد قال بها لضرورة سياسية، هو تولي السلطة، وتركيز دعوته في نفوس مناصريه من البربر. وما يفند شيعيته أيضاً، أن القراءة الفاحصة للمباحث السياسية في «أعز ما يطلب» ككتاب الإمامة، وكتاب الجهاد، وللممارسات السياسية اليومية للمهدي، تبين بما لا يدع مجالاً للشك ابتعاده عن الشيعة في هذا المضمار. فمشروعه العقيدي والتشريعي، وكذلك نظريته في المعرفة لا يتضمنان أي تصورات أو منطلقات شيعية. فبتخويله للعقل أدواراً في تأسيس العقيدة، وفي استنباط الشريعة من النصوص المقدسة، لم يترك أي مجال، ولا أي دور للإمام أو للمعصوم كما تتركه له العقائد الشيعية. أضف إلى ذلك أن تصوره للإمامة قريب جداً من تصورات السنة للإمامة كضرورة سياسية ودينية.

فالإنسانية من وجهة نظر السنة وعموم المسلمين، لا يمكن أن تترك لهواها بعد وفاة الرسول من دون أئمة. وقد رتب ابن تومرت هؤلاء الأئمة ترتيباً يخالف الترتيب الشيعي، بحيث وضع على رأسهم أبا بكر وعمر وعثمان دون أن يضمن لائحته أئمة الشيعة الإسماعيلية أو الإثني عشرية (3).

(1) بل (ألفرد): «الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي» ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص 267.

(2) ابن تومرت (محمد): «كتاب أعز ما يطلب». الجزائر، 1903، ص 249.

(3) العسري: م.س. ص 94.

وهكذا، فإن ابن تومرت في تصوره للمهدوية وللعصمة المرتبطتين بالإمامية كان أقرب إلى السنة منه إلى الشيعة. ففكرة المهدوية كانت دائماً ثابتاً أساسياً من ثوابت العقليّة الإسلامية. فالمسلمون لم يكن بمقدورهم في انتظار الوعد والوعيد الإلهيين إلا أن ينتجوا ويعيدوا إنتاج هذه الفكرة باستمرار. فرجوع المهدي المخلص يعد كتصعيد لما كانوا يعانونه داخل مجتمعاتهم الضاغطة والقاهرة.

لذلك، نجد ابن تومرت يضمن آراءه وممارسته السياسية ضد المرابطين فكرة رجوع المهدي، والعصمة، دون أن يتطرق كالشيعة في تصورهم للعصمة، التي رفعوها إلى مرتبة عصمة الأنبياء. في الوقت الذي نجد فيه أن عصمة ابن تومرت لم تزد عن كونها عصمة للإمام من الباطل والظلم، وهدفها الأخير هو جلب الأتباع، وإبعاد الشعور باليأس، الذي كان يتسرب إلى نفوسهم عند كل هزيمة أمام قوات المرابطين⁽¹⁾.

3. المؤثرات الأشعرية والغزالية في المذهب التومرتي:

يؤكد كثير من المؤرخين أن ابن تومرت قد تأثر بالأشاعرة من أهل السنة من جهة، وبالمعتزلة من جهة أخرى. فابن خلدون يبين بكثير من الدقة الجوانب التي اقتبسها مهدي الموحدين من كلا المذهبين في قوله التالي: «... وكان قد لقي بالمشرك أئمة الأشعرية من أهل السنة، وأخذ عنهم، واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدر أهل البدعة، وذهب إلى رأيهم في تأويل التشابه من الآي والأحاديث العقلية، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل، والأخذ برأيهم اقتداءً بالسلف في ترك التأويل، وإقرار التشابهات كما جاءت»⁽²⁾.

على أن الدراسة المتأنية للمذهب التومرتي، تبين أن هذا المذهب لم يكن كله أشعرياً، ولا غزالياً. فما هي إذن أوجه التشابه والاختلاف بين المذهب التومرتي والمذهبين الأشعري والمعتزلي؟

لم يكن ابن تومرت مجرد مطبق حرفي لتعاليم الغزالي الشرقي، ذلك أنه استطاع أن ينفصل عن الحضانة الشرقية في كثير من الجوانب، إذ على الرغم من إعجابه بتعاليم

(1) نفسه ص 94.

(2) ابن خلدون: «العبر...» ج 6، ص 302.

الغزالي، لم يتبن كل هذه التعاليم، بل أضاف إليها اجتهاداته الخاصة⁽¹⁾. وهكذا، فالقول بأن ابن تومرت كان معتزلياً أو أشعرياً بوجه عام لا يحسن قبوله دون مناقشة. إذ بوسعنا أن نلخص معارضته للأشاعرة والمعتزلة في النقاط التالية:

أ. مسألة صفات الله: تصورها الأشاعرة على أنها معاني قديمة قائمة بالذات الإلهية، في حين أثر ابن تومرت أن يكون موقفه إزاءها هو موقف السلف. فهي تدل عنده على أسماء الله الحسنى، التي سمي بها الله نفسه بدون اشتقاق أو اصطلاح أو تأويل: «... وأسماء الباري سبحانه موقوفة على إذنه، لا يسمى إلا بما سمي به نفسه في كتابه، أو على لسان نبيه، لا يجوز القياس، والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه»⁽²⁾.

ب. مسألة تكليف العبد ما لا يطيق: فقد ذهب الغزالي والأشاعرة عموماً إلى أن الله تعالى أن يكلف العبد ما لا يطيق، في حين رأى ابن تومرت أن هذا غير جائز. فهو يقول: «إذا لم يكن الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف سقط تكليفه، لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾»⁽³⁾.

ج. بطلان قياس الغائب على الشاهد: فقد عرّض ابن تومرت بالذين يتبنون هذا المبدأ، حتى وإن كان لا يذكرهم بالاسم، فمن الراجح أنه يقصد الأشاعرة، الذين كثيراً ما عاب عليهم قياس الغائب على الشاهد.

د. مسألة ربط الأشاعرة بين القول بالجواهر الفرد، والبرهنة على حدوث العالم. فقد قسم الأشاعرة المحدث إلى ثلاثة أقسام: جسم مؤلف، وجسم مفرد، وأعراض تطراً على الجواهر والأجسام⁽⁴⁾. وقد احتلت مسألة الجواهر المفردة أو الأجزاء التي لا تتجزأ، مكاناً رئيسياً في مذهبهم إلى حد أن اعتمدوا عليها للقول بوجود الله. أما ابن تومرت فعلى الرغم من موافقته للأشاعرة في قولهم بالجواهر الفرد، وذهابه مثلهم إلى أن الأجرام على ضريين منفرد ومؤلف، إلا أنه أثر في البرهنة على وجود الله، أو في أن العالم محدث ألا يعتمد إطلاقاً على هذه النظرية الغامضة، وفضل عليها البراهين البسيطة والواضحة

(1) Marçais (G): "La Berberie Musulmane et l'orient du moyen age, T II, Paris 1946, p. 257

(2) ابن تومرت: م.س. ص 237.

(3) نفسه ص 29.

(4) بدوي (عبد الرحمن): «مذاهب الإسلاميين» ج 1، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

الواردة في القرآن.

على أن بإمكان الدارس للمذهب التومرتي أن يلاحظ ذلك التقابل الواضح بين العقل والشرعية. ذلك أنه على الرغم من محاولة ابن تومرت الانفراد ببناء مذهب جديد، إلا أنه لم يخرج عن إطار الإشكالية العامة، التي اندرج داخلها علم الكلام بالمشرق الإسلامي، وهي إشكالية التوفيق بين العقل والنقل. ومع ذلك، فإن العقل في مذهب ابن تومرت له حدوده، التي يجب أن يقف عندها. وأول هذه الحدود مناداته بأن: «العقل لا مدخل له في السمع، والسمع لا طريق له إلا التوقيف»⁽¹⁾.

ونستطيع أن نذكر أيضاً في مجال الحد من سلطة العقل في مذهب ابن تومرت جبريته وتطرفه في مسألتَي الثواب والعقاب. فهو يرى ربطهما بوجوب التكليف تماماً كما فعل ابن رشد، ولا يجعل منهما مبرراً لحرية الإرادة على نحو ما ذهب إليه المعتزلة. يقول في هذا الصدد: «وأما فائدة إثبات الوعد والوعيد، فليميز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب، وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ... فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك، كان ذلك ثمرة الفعل والترك وفائدتهما. فوجب حينئذ الامتثال رجاء الثواب على الفعل وخيفة العقاب على الترك، فهذه فائدة الوعد والوعيد لأنهما شرط الوجود»⁽²⁾.

وتبدو جبرية ابن تومرت أكثر حينما يتعلق الأمر بمصير الإنسان وحياته الأخروية: «فالأجل معدودة لا يستأخر شيء عن أجله، ولا يسبقه، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه، ولا يتعدى ما قدر له، كل ميسر لما خلق له، وكل منتظر لما قدر له. من خلق للنعيم سيسر لليسر، ومن خلق للجحيم سيسر للعسر، السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه. كل بقضائه وقدره، لا يخرج شيء عن تقديره، لا تتحرك ذرة فما فوقهما في ظلمات الأرض إلا بقضائه وقدره. كل شيء عنده بمقدار، عالم الغيب والشهادة، الكبير المتعال»⁽³⁾.

وبوسعنا أيضاً أن نبرز في ميدان الخلاف بين ابن تومرت والغزالي بصفة خاصة ما هو معروف من اتجاه الغزالي نحو المكاشفة والذوق الصوفي. وهذا الاتجاه يغير تماماً الطابع

(1) ابن تومرت: م. س. ص 28.

(2) نفسه ص 28.

(3) نفسه ص 236.

العقلي الذي طبع مذهب ابن تومرت، وجاء متمشياً مع مزاجه العام في التفكير باعتباره رجل دولة. ثم إن الأشاعرة والغزالي قد عارضوا القول بالإمام المعصوم، ونقدوا الفكرة نقداً لاذعاً⁽¹⁾، في الوقت الذي يمثل فيه هذا القول دعامة رئيسية في مذهب ابن تومرت.

على أن الاختلاف الأكبر بين ابن تومرت ومفكري المشرق وعلى رأسهم الغزالي يعود بالدرجة الأولى إلى طريقة نشر المذهب. فمفكرو الشرق كانوا عبارة عن مثقفين يعيشون في أبراجهم العاجية، فهم لم يفكروا يوماً في أن العامة يمكن أن تستفيد من أفكارهم إلى درجة توظيفها في تأسيس الدول⁽²⁾. أما ابن تومرت فقد عمل على العكس منهم من أجل أن يحظى مذهبه بالانتشار الواسع. ولهذا الغرض قام بترجمة فكره إلى اللغة البربرية، على اعتبار أن اللغة العربية حتى ذلك الوقت كانت لا تزال قليلة الانتشار في الأوساط البربرية، خاصة في البوادي والمناطق الجبلية.

٧. الاستدلال والبرهان في العقيدة التومرتية:

لا جدال في أن كل منظومة فكرية تقوم على مجموعة من الدلائل والبراهين تستخدمها لتوضيح آرائها، والدفاع عن نفسها أمام المنظومات الفكرية الأخرى. وابن تومرت باعتباره زعيماً روحياً لدعوة التوحيد، كان لا بد أن يضمن دعوته عدداً من الدلائل والبراهين. فما هو نصيب العقلية البرهانية في مذهبه؟

يبدو الطابع البرهاني والاستدلالي في المذهب التومرتي في حرص صاحبه على إقامة التوحيد على أساس عقلي، فقد ذهب إلى وجوب العلم بالتوحيد وتقديمه على العبادة. والعلم بالتوحيد لا يكون إلا عن طريق العقل، « فبضرورة العلم يعلم سبحانه ». ولا تخفى المكانة التي احتلها العلم في مذهب ابن تومرت. فقد خصص له في كتابه « أعز ما يطلب » فصلاً كاملاً تحت عنوان: « فضل العلم » عدد فيه الآيات والأحاديث التي وردت في تكريم العلم والعلماء. ولا ننسى أيضاً أن أول عبارة في هذا الكتاب جاءت تمجيداً للعمل: « أعز ما يطلب، وأفضل ما يكتسب، وأنفس ما يدخر، وأحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله تعالى سبب الهداية إلى كل خير ». وأول أبواب العلم عند

(1) الغزالي (أبو حامد): « المنقذ من الضلال »، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط7، دار الأندلس، بيروت، 1983، ص 210.

(2) Julien: op. cit. p. 96

ابن تومرت، العلم بالله تعالى وبوجود. « والوجود الإلهي هو وجود مطلق إذ يستحيل عليه القيود والخواص، ولم يتقيد وجوده بتخصيص، مقدر مقتدر، ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق. ولا مسابقة قبلية، ولا متابعة بعدية، ولا مفارقة جرمية، ولا ملازمة غيرية »⁽¹⁾.

وإذا كنا في الصفحات السابقة قد أبرزنا بعض الجوانب، التي ظهر فيها ابن تومرت بمظهر الجبرية، فإن مذهبه مع ذلك يعطي الأولوية للعقل ممثلاً في الفلسفة أو الحكمة. ومن مظاهر هذا الطابع العقلي تأكيده على أن الشريعة تجري على سنن العقل. وهو في هذا يندد بالقائلين بأن الشريعة لا تلتقي مع الفلسفة، ما دام أن العقل - حسب هؤلاء - ليس فيه غير الإمكان والتجويز وهما شك، والشك ضد اليقين. ولشرح هذه القضية يقول ابن تومرت: « هذه إشارة نرد بها على بعض من لا أخلاق له، فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها، وأنها ليست على سنن العقل جارية، طعناً منهم في الدين، وجهلاً بحكمة الله تعالى »⁽²⁾.

ولا أدل على أن الشريعة تسير على سنن العقل، وأنها ليست خالية من الحكمة أن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تدعو الإنسان إلى تحكيم عقله، والتي نجد فيها في الوقت نفسه برهاناً أو براهين على حدوث العالم، فالليل والنهار، والناس، والدواب، والطيور والسموات والأرض، كلها أشياء طارئة، يقول: « وإذا علم الإنسان حدوث جسم واحد، علم حدوث سائر الأجسام لمساواتها في التحيز والتغير، والجواز والاختصاص، والحدوث والافتقار إلى الفاعل. وإذا علم أنها موجودة بعد أن لم تكن، علم أن المخلوق يستحيل أن يكون خالقاً »⁽³⁾.

إن التجديد الذي أحدثه ابن تومرت في الفكر العقيدي والشرعي لمغرب العصر الوسيط كان بارزاً إلى درجة أن بعض الباحثين ذهبوا إلى أن ابن رشد أكبر فلاسفة العقلانية في الإسلام قد تأثر بنظرية التأويل التومرتية. فالعلم من منظور ابن تومرت إما أن يكون مصدره العقل، وإما أن يكون مصدره السمع. فالعلم الذي يكتسب عن طريق

(1) ابن تومرت: م.س. ص 196.

(2) نفسه ص 163.

(3) ابن تومرت: م.س. ص 233.

السمع يقوم على القياس الشرعي. أما مثيله الذي يأتي عن طريق العقل، فهو يعتمد على القياس العقلي. يقول ابن تومرت شارحاً هذه العلاقة: « وأما القياس فهو على ضريين، ما أدر كناه عند الاتصال، وما أدر كناه عند الانفصال. وما لم نشاهده على ضريين، ما أدر كناه بالعقل، وما أدر كناه بالسمع »⁽¹⁾.

هكذا، يبدو أنه لا فرق عند ابن تومرت بين القياس العقلي، والقياس الشرعي. فالقياس الذي يقيس به الشرعيون المحرمات على المباحات هو قياس فاسد، وكذلك قياسهم التحليل على الوجوب. والصحيح هو أن عليهم أن يقيسوا الوجوب على الوجوب، والتحليل على التحليل، والتحريم على التحريم. وقد أدى عدم مراعاة المشرعين - في نظر ابن تومرت - لهذه القاعدة إلى تفتيت الشرع وتمزيقه، مثال ذلك ما حكى عن بعضهم في تفسيره للحديث الشريف: « من بدل دينه فاضربوا عنقه، » أنه أوله بمعنى أن النساء لا يُقتَلْنَ إذا بدلن دينهن، وقال إنما هو خطاب للذكور، بدليل النهي عن قتل النساء في حديث آخر، غير أن المعاني في الحديثين مختلفة تماماً. إذ المعنى في ترك قتل النساء هو ضعفهن، وقلة فائدهن في القتال، وهو حديث له علاقة أساساً بالجهاد. أما قتل من بدل دينه، فإنه ردع يدخل فيه كل من فعل ذلك من الجنسين⁽²⁾.

يقسم ابن تومرت المسلمين في علاقتهم بالشرع إلى ثلاثة أقسام: مسترشد، ومستفتى، ومناظر. فالمسترشد هو الذي يسأل عن الحكم والدليل، والمستفتى هو الذي يسأل عن الحكم، وأما المناظر فليس هذا زمانه⁽³⁾. والمناظر هو الذي يقابل عند ابن رشد طائفة الجدليين، والمسترشد هو الذي يقابل البرهانين، أما المستفتى فيمكن مقابله بالخطايين، غير أنه من الجائز أيضاً القول بأنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى، ورغبتهم الصادقة في الإمام بأحكام الشريعة، دون إجهاد أنفسهم في البحث عن الأدلة والبراهين العقلية المختفية وراء المظاهر. ولم يرد ابن تومرت أن يرهق نفسه بمحاجة المناظرين أو الجدليين من متكلمين وفلاسفة فاكتفى بالقول: « أما المناظر فليس هذا زمانه ». غير أن كتاب « أعز ما يُطلب » يتضمن عدة مآخذ سجلها ابن تومرت على المناظرين، وهي المآخذ نفسها، التي أفاد منها ابن رشد في نقده الشامل للمتكلمين والفلاسفة في كتابه

(1) نفسه ص 164.

(2) نفسه ص 184.

(3) نفسه ص 220.

« مناهج الأدلة في عقائد الملة ».

إن القراءة المتأنية للفكر الشرعي التومرتي، تبين بما لا يدع مجالاً للشك حضوراً قوياً للجدل الذي يسعى إلى ربط الأسباب بالمسببات. ولنلاحظ من خلال النص التالي كيف استطاع أن يربط بين العبادة، والمعجزة، وإرادة الله، يقول: « ثم يقال له لا تصح لك العبادة إلا بالإيمان والإخلاص. ولا يصح الإيمان والإخلاص إلا بالعلم. ولا يصح العلم إلا بالطلب. ولا يصح الطلب إلا بالإرادة، ولا تصح الإرادة إلا بباعث يبعث عليها. والباعث هو الرغبة والرغبة. والرغبة والرغبة بالوعد والوعد. والوعد والوعد بالشرع. والشرع بصدق الرسول. وصدق الرسول بظهور المعجزة، وظهور المعجزة بإذن الله »⁽¹⁾.

وحرصاً من ابن تومرت على نشر مذهبه، والتعريف به فقد سهل على العامة طرق الاستدلال لرفع كل التباس. فقد كان حسب شهادة ابن النقاش: « يأتي كل قوم بلغتهم، وكل طائفة من بابها »⁽²⁾. وفي هذا الإطار وضع ابن تومرت جل كتبه بالبربرية، على اعتبار أن دعوته كانت موجهة في أساسها إلى بربر قليلي الدراية باللغة العربية. وكان يحرص في هذه الكتب على إبقاء الآيات القرآنية بلغتها الأصلية في غضون النص البربري. غير أنه حينما كان يشعر بصعوبة تفهم العامة للبلاغة والمجاز القرآنيين، فإنه كان يترجمها إلى اللغة البربرية، فكان بهذا العمل أول من ترجم القرآن إلى لغة أجنبية⁽³⁾.

ويبدو أن صيت كتابات ابن تومرت العقيدية قد ذاع، فكتابه « المرشدة في التوحيد » حسب ما أورده ابن النقاش كان يدرّس بتلمسان فقد « بادر إلى حفظها وقراءتها جماعة العلماء الأخيار، الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدوتهم، الشاب الأتقي، الأعرف، الصوفي، السالك، الناسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك أبي زيد بن عبد الرحمن اليزناسي معلم كتاب الله سبحانه »⁽⁴⁾.

(1) نفسه ص 220-221.

(2) ابن النقاش (أحمد): « الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة » مخطوط الخزانة العامة الرباط، رقم ق 283، ص 305.

(3) هويدي (يحيى): « أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت » تراث الإنسانية، المجلد الرابع، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، دون تاريخ، ص 380.

(4) ابن النقاش: م.س. ص 306.

إن كتاب « أعز ما يطلب » حسبما يتبين من استعراض محتوياته، يمكن اعتباره وصية ابن تومرت العقديّة والسياسيّة. وإمكاننا أن نعتبر ما ورد فيه من تعاليم ومبادئ خاصّة بالإمامة، والزعامة السياسيّة والدينيّة، أساس الدولة الموحديّة الروحي والسياسي. على أن ابن تومرت قد ترك لنا بالعربيّة مصنّفاً آخر هو كتاب « موطأ الإمام المهدي »، وهو كتاب ضخّم يتناول فيه على نسق « موطأ الإمام مالك » أبواب العبادات والمعاملات والحدود.

لقد استهدفت الإصلاحات العقديّة والسياسيّة للمهدي تقنين وتنظيم الحياة الروحية والاجتماعيّة للأفراد والجماعات، بما يساير إرادة الله، وليس إرادة البشر، الذين - حسب قوله - رفعوا العقل والظن والقياس إلى درجة الأصل. فقد أقصى ابن تومرت العقل والظن والرأي، وقياس الغائب على الشاهد من ميدان الشرع كأصول ليينيه على القطع انطلاقاً من الأوامر والنواهي الإلهيّة. إلا أن عمله هذا لا يمكن عزله عن رغبته السياسيّة في سحب كل سلطة دينيّة ودنيويّة عن فقه المرابطين القائم على الفروع، ولتبرير ثورته الثقافيّة والسياسيّة⁽¹⁾.

خاتمة:

لامراء في أن تأثيرات المذهب التومرتي قد تعدت بلدان المغرب الإسلامي لتصل إلى المشرق. ولدينا في هذا الصدد شهادتان: إحداهما للرحالة المشرقي ابن جبير، يؤكد فيها أن لا إسلام إلا في المغرب الموحدي⁽²⁾. والثانية لشيوخ الإسلام ابن تيمية. وهي تختلف عن شهادة ابن جبير، لكونها تطعن في مذهب الموحدين فقد أصدر ابن تيمية فتوى ذهب فيها - نتيجة اختلاف فهمه للفكر التومرتي، لعدم اطلاعه على كل أجزائه، إلى تقريب ابن تومرت من الفلاسفة والمعطلة قصد تكفيره. فالتوحيد الذي نادى به ابن تومرت، هو في نظر ابن تيمية مذهب النفاة، لم يتحدث عنه لا الرسول ولا الصحابة. وما لم يتكلم عنه هؤلاء، ليس بواجب ولا بمستحب، ولا هو من التوحيد الذي شرعه

(1) للمزيد من المعلومات حول علاقة السياسي بالمذهبي في العصر الوسيط راجع رسالتنا لنيل الماجستير في التاريخ الموسومة بـ « المصامدة وقيام دولة الموحدين » مرقونة بخزاتي كلية الآداب بفاس وكلية الآداب بالجديدة - المغرب.
(2) ابن تيمية (تقي الدين) : « مجموعة الرسائل والمسائل » ج1، دار الكتب العلميّة؛ بيروت 1983 ، ص 210.

الله تعالى (1).

والدارس النابه يمكن أن يفهم خلفيات الفتوى التيمية، التي لا تخرج عن دائرة الفتاوى التي تدافع عن الإسلام السني، متهمّة كل محاولة للتجديد بالضلال والمروق. فكيف يمكن تكفير ابن تومرت والموحدين عموماً، وهم الذين كانوا لا يتوانون عن قتل من لم يقوم الصلاة في وقتها (2)؟.

على أنه من الإنصاف القول، أن ابن تومرت قد أُسيء فهمه سواء من طرف بعض معاصريه، أو طرف بعض الدارسين المحدثين. فالثورة العقيدية والسياسية التي أحدثها كان الهدف من ورائها جعل الشرع يساير الواقع المتغير للغرب الإسلامي عند ظهوره، ولم يكن محاربة المذهب المالكي. فقد كان ابن تومرت أقرب إلى المذهب المالكي منه إلى أي مذهب آخر، والطريقة التي اتبعها في « موطئه » خير دليل على ما ذهبنا إليه. ويكفي ابن تومرت فخراً أن عقيدته قد استطاعت النفاذ إلى جميع مجالات الحياة بالغرب الإسلامي الوسيط، فقد ساهمت في رد الاعتبار إلى علوم الفلسفة والكلام والمنطق، والأصول، وهي العلوم التي ظلت على الهامش إلى حين ظهوره. ولا عجب أن تعرف الفلسفة بعده بقليل قفزة نوعية في شخصي ابن طفيل وابن رشد. ولم تكن العقيدة التومرتية، مع ذلك، استنساخاً حرفياً لإحدى العقائد الإسلامية المعروفة حتى ذلك الوقت. إذ هي مزيج من كل هذه العقائد، وهي فوق هذا وذاك تتميز بمراعاتها للمستوى الفكري للجماعات التي تخاطبها. فالبيئة المغربية البربرية واضحة في تصانيف ابن تومرت، وهو في اعتقادنا ما أضفى عليها تلك الخصوصية التاريخية.

(1) ابن جبير (أبو الحسن): « رحلة ابن جبير »، تحقيق لجنة تحقيق التراث، بيروت، 1981، ص 50.

(2) مجهول: « مناقب الشيخ أبي يعزى » مخطوط الخزنة العامة، الرباط، رقم د 591، ص 20.

لائحة المصادر والمراجع:

I. المصادر المخطوطة:

- 1 - ابن النقاش (أحمد) : « الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة »، مخطوط الخزانة العامة. الرباط، المغرب، رقم ق 283.
- 2 - مجهول: « مناقب الشيخ أبي يعزى »، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، المغرب، رقم د 591.

II. المصادر المطبوعة..

- 1 - ابن أبي زرع (علي) : « الأنيس المطرب بروض القرطاس »، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، الرباط، 1971.
- 2 - ابن الأثير (أبو الحسن) : « الكامل في التاريخ » دار صادر، دار بيروت، 1966.
- 3 - ابن القطان (أبو الحسن) : « نظم الجمان » تحقيق محمد علي مكي، الرباط، دون تاريخ.
- 4 - ابن تومرت (محمد) : « أعز ما يطلب »، الجزائر، 1903.
- 5 - ابن تيمية (تقي الدين) : « مجموعة الرسائل والمسائل »، لبنان، 1983.
- 6 - ابن جبير (أبو الحسن) : « رحلة ابن جبير »، تحقيق لجنة التراث، بيروت، 1981.
- 7 - ابن خلدون (عبد الرحمن) : « المقدمة »، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
- 8 - ابن خلدون (عبد الرحمن) : « العبر وديوان المبتدأ والخبر » تحقيق سهيل زكار،

دار الفكر، بيروت، 1981.

9 - ابن خلكان (أحمد): « وفيات الأعيان », تحقيق إحسان عباس، بيروت، دون تاريخ.

10 - ابن عذاري (المراكشي): « البيان المغرب » القسم الموحد، تحقيق مجموعة من الأساتذة، بيروت، 1985.

11 - ابن قنفذ (أبو العباس): « الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية », تحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي. تونس، 1968.

12 - البيدق (أبو بكر): « المقتبس من كتاب الأنساب », تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1972.

13 - المراكشي (العباس بن إبراهيم): « الإعلام بمن حل مراکش وأغمات من الأعلام », تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط 1978.

14 - المقرئ (أحمد): « نفع الطيب », تحقيق إحسان عباس، دار صادر ودار بيروت، 1963.

15 - المراكشي (عبد الواحد): « المعجب في تلخيص أخبار المغرب », تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ط7، الدار البيضاء، 1968.

16 - مجهول: « الحلل الموشية في الأخبار المراكشية » تحقيق سهيل زكار، الدار البيضاء، 1979.

17 - النويري (شهاب الدين): « نهاية الأرب في فنون الأدب », تحقيق مصطفى أبو ضيف، الدار البيضاء، 1985.

18 - الغزالي (أبو حامد): « المنقذ من الضلال », تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، ط7، بيروت، 1983.

III. الدراسات العربية:

- 1 - بدوي (عبد الرحمن): « مذاهب الإسلاميين »، ط2، بيروت، 1979.
- 2 - بل (ألفرد): « الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي »، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1981.
- 3 - النجار (عبد المجيد): « المهدي بن تومرت » ط1، بيروت، 1983.
- 4 - علام (عبد الله): « الدولة الموحدية بالمغرب »، القاهرة، 1971.

IV. المقالات العربية:

- 1 - أعراب (سعيد): « موقف الموحدين من كتب الفروع » مجلة دعوة الحق، العدد 249، يونيو، 1985.
- 2 - العسري (عبد الواحد): « مدخل لدراسة كتاب أعز ما يطلب » مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد 1، 1987.
- 3 - هويدي (يحيى): « أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت »، تراث الإنسانية، المجلد 4 - القاهرة، دون تاريخ.
- 4 - زنيير (محمد): « الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت » مجلة المناهل، العدد 24، 1982.

V الدراسات الأجنبية:

- 1 - Julien (CH): (Histoire de L'Afrique du nord) Paris 1978.
- 2 - Goldziher (I): (Le livre de mohammed ibn Toumert) - Alger 1903.
- 3 - Bellaire (M): L'Islam et le Maroc. Paris 1925.
- 4 - Marcais (G): La Breberie musulmane et l'orient du moyen age. Paris 1946.

